BIBLIOTHÈQUE DE L'ÉCOLE DES HAUTES ÉTUDES
SCIENCES HISTORIQUES ET PHILOLOGIQUES
TOME TROIS CENT TRENTE-QUATRE

bearbeitet Mitte 5. – Anfang 6. 1996
deutsche Korrektur von W. Knobl zurückerhalten 25.6.1996
Ms. abgeschickt am 29.6.1996
= kein Korrekturlesen = !
Sonderdrücke erhalten 9.1997 (Stempel 25.8.)
herausgegeben 7.1997

Langue, style et structure dans le monde indien

Centenaire de Louis Renou

Actes du Colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996)

édités par Nalini BALBIR et Georges-Jean PINAULT
avec la collaboration de Jean FEZAS

Ouvrage publié avec le concours de l'URA 1058
(Université de Paris III / CNRS)



Librairie Honoré Champion, Editeur
7, quai Malaquais
PARIS
1996 [1997]

Toshifumi GOTŌ

Zur Lehre Śāṇḍilyas

— Zwischen Brāhmaṇa und Upaniṣad —

1. Die Lehre Śāṇḍilyas[1] ist bekannt als die vielleicht älteste Aussage über das Gleichsein von Brahman und Ātman,[2] und sie ist in viele Übersetzungen aufgenommen.[3] Von ihr sind zwei Versionen überliefert: die eine im Śatapatha-Brāhmaṇa [ŚB] X 6,3 in der Schule des Weißen Yajurveda, die andere in der Chāndogya-Upaniṣad [ChU] III 14 einer Sāmaveda-Schule. Bisher waren die Forscher anscheinend der Ansicht, zwischen diesen zwei Texten sei kein wesentlicher Unterschied zu finden; die Fassung der ChU stelle nur eine etwas jüngere, konsequenter geordnete Gestalt dar. Oldenberg schreibt z.B.: "Der Textabschnitt findet sich, in zwei Redaktionen, in einem Brāhmaṇa und einer Upanishad. Die Grenzen zwischen beiden Gattungen sind ja nicht fest. Und jene Doppelstellung stimmt dazu, daß eben hier der Punkt liegt, wo die Gedankengänge der Brāhmaṇas

---

1. "*Śāṇḍilya-vidyā*", z.B. Śaṅkara (wohl überall auf ChU Bezug nehmend) zu Brahmasūtra I 1,24, III 3,20.23.31.50, vgl. III 3,19, Sāyaṇa zu ŚB X 6,3.

2. Vgl. H. Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (^{1}1915) 57, (^{2}1923) 49: "Eins der ältesten Zeugnisse, vielmehr wohl das älteste, für die Verschmelzung von Brahman und Ātman ist in einem Erguß philosophischer Beredsamkeit enthalten, der dem weisen Śāṇḍilya zugeschrieben wird".

3. Wichtige Lit. bei G. Oberhammer–Ch.H. Werba, *Erich Frauwallner, Nachgelassene Werke II* (1992) 49f., ferner K.F. Geldner, Vedismus und Brahmanismus (1928) 136., K. Mylius, *Älteste Indische Dichtung und Prosa* (1982) 157f., J. Mehlig, *Weisheit des alten Indien*, Bd.1 (1987) 170f.; auf japanisch: N. Tsuji, *kodai indo no setsuwa* (1978) 103–105 (mit reicher Lit.), H. Ui, *upanishaddo zensho* 3 (hrg. v. J. Takakusu, 1921) 113f., Y. Iwamoto, *vēda · avesutā* (hrg. v. N. Tsuji, 1967) 191, M. Hattori, *kodai indo no shinpi shisō* (1979) 113f., Y. Matsunami, *upanishaddo no tetsujin* (1980) 208–210, K. Miyamoto, *indo no yume · indo no ai* (hrg. v. K. Kamimura–K. Miyamoto, 1994) 191–193.

in die der Upanishaden übergehen" (aaO, → Anm.2). Wenn man jedoch die beiden Abschnitte ohne Vorurteil genauer überprüft, taucht ein anderes Bild auf: Trotz des sehr ähnlichen Wortlauts liegen den beiden Aussagen wesentlich verschiedene Absichten zugrunde, was eher auf dem Unterschied zwischen Brāhmaṇa und Upaniṣad als zwei distinkten Literaturgattungen beruht.

2. Zunächst sei das Textstück der ChU angeführt, in der die Gleichheit von Brahman und Ātman deutlich zum Ausdruck kommt. Die philologisch eingehender zu klärenden Einzelheiten werden bei der Behandlung der ŚB-Version diskutiert:

ChU III 14[4] *sarvaṃ khalv idaṃ brahma. taj jalān iti*[5] *śānta upāsīta.* | *atha khalu kratumayaḥ puruṣo. yathākratur asmiṁl loke puruṣo bhavati, tathetaḥ pretya bhavati.* | *sa kratuṃ kurvīta.* ‖1‖ *manomayaḥ prāṇaśarīro bhārūpaḥ satyasaṃkalpa ākāśātmā sarvakarmā sarvakāmaḥ sarvagandhaḥ sarvarasaḥ sarvam idam abhy ātto*[6] *'vāky anādaraḥ,* ‖2‖ *eṣa ma ātmāntar hṛdaye. 'ṇīyān vrīher vā yavād vā sarṣapād vā śyāmākād vā śyāmākataṇḍulād vaiṣa*[7] *ma ātmāntar hṛdaye. jyāyān pṛthivyā jyāyān antarikṣāj jyāyān divo*



4. Benutzt wurden die Ausgaben: *Chāndogyopaniṣat* (with Comm. of Ānandagiri and Śaṅkara), 1934 (Ānandāśrama Sanskrit Series 14; mit Hss.-Angaben); *Upaniṣat-saṁgrahaḥ*, Delhi (1970 ~), ^{2}1980 [188 Up.]; *Chandogya Brahmanam*, Part III, Kumbakonam, 1980; *Īśādyaṣṭottaraśatopaniṣadaḥ*, (Ed. Wāsudev Laxman Shāstrī Paṇśīkar, Bombay, Nirnaya-sagar-Press, 1913, [Union List No.432] ~ ^{3}1925 ~) Vārāṇasī, 1983 [108 Up.]; *Eighteen Principal Upaniṣads*, Vol.1, Ed. V.P. Limaye–R.D. Vadekar, Poona, 1958 [18 Up.]; The *Chhándogya Upanishad*, with the commentary of Sankara Áchárya, and the gloss of Ánanda Girí, Ed. E. Röer, Calcutta, 1850 (Bibliotheca Indica 3); Ḱhândogjopanishad. Kritisch herausgegeben und übersetzt von Otto Böhtlingk, Leipzig, 1889 (aufgrund der Ed.BI, dazu 3 Hss. in Tübingen; ohne *ṁ*). Nur die in den drei erstgenannten Editionen gesetzten Daṇḍas wurden beibehalten.

5. Böhtlingk korrigiert zu *taj jānānīti* (Übersetzung: "als das, was er kennen möchte") mit der Angabe *taj jalān iti* (Ed. Bibl.Ind. und eine Hs. in Tübingen), *tajjalānīti*, *tajjanāniti* (je eine Tübinger Hs.); er diskutiert ferner p.100:31,3 das Problem. Siehe u. **12.**

6. *ātta-* dürfte eine umgangssprachliche Form des in der ŚB-Version bezeugten *āptá-* sein, vgl. H. Oertel, *Fs.Geiger* (1931) 134 = *Kl.Schr.* (1994) 272, W. Morgenroth, *History and Culture of Ancient India* (Moscow 1963) 224. *abhy ātto* ist, wie aus ŚB *abhy āptám* < *abhí āptám* hervorgeht, als zwei Wörter aufzufassen (anders Oertel, Morgenroth).

7. So ChBr., Bibl.Ind., ĀnandāśSS; *vā eṣa* (ohne Daṇḍa) 108Up., 188Up.; *vā* | *eṣa* Bö., 18Up.

jyāyān ebhyo lokebhyaḥ ‖3‖ *sarvakarmā sarvakāmaḥ sarvagandhaḥ sarvarasaḥ sarvam idam abhy ātto* (→ Anm.6) *avāky anādaraiṣa ma ātmāntar hṛdaya. etad brahmaitam*[8] *itaḥ pretyābhisaṃbhavitāsmīti yasya syād addhā na vicikitsāsti. iti ha smāha śāṇḍilyaḥ* (*śāṇḍilyaḥ*)[9] ‖4‖

All diese [Herrschaft] hat bekanntlich das *brahman* inne.[10] Das möge man als *jalān* (s. u. **12.**) mit gestillter Gesinnung verehren. Nun ist bekanntlich der Mann (Mensch) aus Willenskraft (Geisteskraft, Überzeugung) bestehend. Ein mit wiebeschaffener Willenskraft (Überzeugung) Versehener der Mann in dieser Welt wird, sobeschaffen wird er, nachdem er von hier (aus dieser Welt) fortgegangen (dahingeschieden) ist. So möge man sich Willenskraft (Überzeugung) schaffen: ‖1‖ «Aus Denken bestehend, den Lebenshauch als seinen Körper (sein Knochengerüst) habend, das Strahlen als seine Gestalt habend, wahre (zu verwirklichende) Konzeption habend, den Luftraum als sein Selbst (Wesen) habend, alle Taten habend, alle Wünsche habend, alle Gerüche habend, alle Geschmäcke habend, über dies alles hingereicht habend (→ Anm.6), sprachlos, achtlos, ‖2‖ — so ein Selbst gehört mir innen im Herzen[11]. Kleiner als ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Senfkorn oder Hirsekorn oder enthülstes Hirsekorn, — so ein Selbst gehört mir innen im Herzen. Vorrangiger (größer) als die Erde, vorrangiger als der Luftraum, vorrangiger als der Himmel, vorrangiger als diese Welten, ‖3‖ alle Taten habend, alle Wünsche habend, alle Gerüche habend, alle Geschmäcke habend, über dies alles hingereicht habend (→ Anm.6), sprachlos, achtlos, — so ein Selbst gehört mir innen im Herzen (→ Anm.11). Dieses [Selbst][12] ist das Brahman. Zu diesem [Selbst, *ātman*, → Anm.12] werde ich, nachdem ich von hier (aus dieser Welt) fortgegangen

---

8. ĀnandāśSS *brahmatam* (Druckfehler).

9. Bei der Wiederholung von *śāṇḍilyaḥ* handelt es sich um einen redaktionellen Kunstgriff, durch den angezeigt wird, daß hier ein größerer Abschnitt endet; vgl. L. Renou, *Études védiques et pāṇinéennes* I (1955) 91ff., Ders. *IIJ* 1 (1957) 16f., weitere Lit. bei T. Gotō *StII* 20 (1995 [1996: im Druck]) = *Fs.Thieme* n.79. s. d.

10. So in der Auffassung, daß hier die von K. Hoffmann behandelte Konstruktion von *idám bhūlas* (Aufs. II, 1976, 557–559) vorliegt.

11. D.h.: ich habe dieses so zu beschreibende Selbst in meinem Herzen drin.

12. Gemäß der bekannten Erscheinung in nominalem Gleichungssatz (auch bei anderen Sätzen, die logisch eine solche Gleichsetzung voraussetzen), daß das Subjektspronomen sich in Numerus und Genus nach dem Prädikatsnomen (hier *brahma*) richtet, steht *etad* für *ātman-*. *etam* (m.) im folgenden Satz bezieht sich wiederum auf *ātman-*.

bin, [wieder] zustande kommen[13]», — wenn so [eine Überzeugung] einem gewiß ist (→ Anm.40), gibt es keinen Zweifel [für einen]. So pflegte Śāṇḍilya zu sagen. ‖4‖ (Ende des Kapitels)

Hier ist die Lehre verkündet, daß man aufgrund der Gleichheit des im Herzen befindlichen Ātman mit dem Brahman durch die Willenskraft, kraft der Überzeugung davon,[14] nach dem Tod mit dem Brahman eins werden kann. In der ŚB-Version findet sich die Vorstellung von einem zukünftigen Selbst, das durch das Opfer gestaltet und erst im Himmel erlangt wird; dieses Selbst wird allerdings auch dort mit der Wesenheit des Lebenshauchs gleichgesetzt. In der ChU-Version ist der Akzent etwas anders gesetzt: Man hat bereits jetzt innen im Herzen[15] den feinen und alles umfassenden Ātman, der nach dem Tod direkt zum Selbst wird.[16] Es

---

13. Gegenüber dem Fut. *abhisámbhaviṣyāmi* in der ŚB-Version wird hier das Fut. II *abhisaṃbhavitāsmi* gebraucht. Mit diesem datierten (hier *pretya*: nach dem Tod) Fut. scheint die Zwangsläufigkeit des Geschehens betont zu sein.

14. Es ist zwar nicht auszuschließen, daß es sich hier um "Willenskraft, Überzeugung" beim Sterben handelt, aber es muß nicht so sein. Zu solchen Gedanken der Todesstunde vgl. E. Hanefeld, *Philosophische Haupttexte der älteren Upaniṣaden* (1976) 35ff. n.38: BhagGītā VIII 5–6; M. Fujii, *Fs.Imanishi* ~~(im Druck) n.65 (vorläufig)~~: JUB IV 25–26; ferner BĀU V 15 = ĪśU 15–18, zehnfaches Gebet des Amitābha Buddha im Sukhāvatī-Buddhismus (Sukhāvatīvyūha Ed. Müller–Nanjo 47f., Ed.Ashikaga 42f., K. Fujita, Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts, 931–959).

15. Vgl. BĀU-M II 1,17 (ŚB-M XIV 5,1,17) = BĀU-K ib. *yá eṣá vijñānamáyaḥ púruṣas... yá eṣò 'ntár hṛ́daya ākāśas tásmiñ chete* 'welcher dieser aus Erkennensfunktion bestehende Puruṣa ist, [der] liegt in dem [leeren Raum], der dieser leere Raum innen im Herzen ist' (in der Lehre des Ajātaśatru über den Schlaf); wohl auf dieser Stelle beruhend: BĀU-K IV 4,22 (in der Mādhyandina-Rez. fehlend) *sa vā eṣa mahān aja ātmā yo 'yaṃ vijñānamayaḥ prāṇeṣu. ya eṣo 'ntar hṛdaya ākāśas tasmiñ chete* 'welche diese aus dem Erkennen bestehende unter den Lebensfunktionen ist, die ist fürwahr dieser große, ungeborene Ātman. Er liegt in dem [leeren Raum], der dieser leere Raum innen im Herzen ist' (in Yājñavalkyas Lehre). Vgl. u. **11**.

16. Vgl. die Lehre Yājñavalkyas, der verkündet, daß der keine Begierde Habende, nur den ātman Begehrende beim Sterben direkt in das *bráhman* eingeht: BĀU-M IV 4,8 (~ BĀU-K ib. 6) *áthākāmáyamāno yò 'kāmó niṣkāma ātmákāma āptákāmo bhávati, ná tásmāt prāṇā́ útkrāmanty. átraivá samávanīyante. bráhmaivá sán bráhmā́pyeti* 'Dann, ein Nichtbegehrender, (also) wenn einer begierdelos, frei von Begierde, [nur] den *ātmán-* Begehrender, seine Begierde erreicht Habender wird, schreiten von ihm die Lebensfunktionen nicht heraus. Sie werden eben hier (auf der Erde) zusammengebracht (→ Anm.36). Er geht, da er eben Brahman ist, in das Brahman ein'; (vgl. auch ŚB-M XIV 6,2,12 [BĀU-M III 2,12] = BĀU-K III 2,11).

wird hier wohl ein den toten Körper verlassendes Käpselchen vorgestellt, wie auch bei *aṇimán-* an den u. **8.** und in Anm.35 zu zitierenden Stellen.

3. Śāṇḍilyas Lehre im ŚB, das ganze Kapitel X 6,3, findet sich im Schlußteil des X. Buches, das *Agnirahasya*[17] 'Verborgenes, Geheimes, Geheimlehre über das Agnicayana' genannt wird.[18] Śāṇḍilya ist eben die Autorität für das Agnicayana-Ritual im ŚB, dem die Bücher VI–X (in der Kāṇva-Rezension VIII–XII) gewidmet sind ("Śāṇḍilya-Bücher"; dort taucht der Name Yājñavalkya nicht auf).[19] Wenn man mit Rücksicht auf diese Verhältnisse an den Text herangeht, ergibt sich ein anderes Verständnis als das bisherige.[20] Zur Bequemlichkeit der Besprechung werden Text und Übersetzung mit den Satznummern [1]–[12] versehen angeführt:

Ferner: BĀU-K IV 4,7 *athāyam aśarīro 'mṛtaḥ prāṇo brahmaiva teja eva* 'Nun ist dieser körperlose, unsterbliche Lebenshauch eben (nichts anderes als) Brahman, eben Ausstrahlung' ~ BĀU-M IV 4,10 (ŚB XIV 7,2,10) *áthāyám anásthiko 'śarīraḥ prā́jñā ātmā́ bráhmaivá loká evá* 'Nun ist dieser knochenlose, körperlose, aus Einsicht bestehende Ātman eben das Brahman, eben die (nächste oder ewige?) Welt'.

17. Z.B. Śaṅkara zu Brahmasūtra III 3,44, Sāyaṇa zu ŚB X 1,1,1.

18. Die zwei darauf folgenden das Agnirahasya (das ganze Buch X) abschließenden Kapitel X 6,4–5 sind, abgesehen vom Vaṁśa, identisch mit BĀU I 1–2 (in der Kāṇva-Rez. ŚB XVI 3,1–2).

19. Vgl. A. Weber, *Akademische Vorlesungen* ([1]1852, [2]1876) 128f., *Ind.Stud.* 13 (1873) 265–269, *Hist. of Ind.Lit.* (1878) 132f.; W. Caland, *Over de Kāṇva-Recensie van het Brāhmaṇa der "Honderd Paden"* (Versl. 1911) 149, ŚBK Introd. (1926) 103–105; L. Renou, *Les écoles védiques* (1947) 165f., J. Wackernagel–L. Renou, AiG I, Introd. générale (1957) 69 n.202; N. Tsuji, *genzon yajurveda bunken* [Existent Yajurveda-Literature] (1970) 182 n.675 und 72, 182f.; J. Gonda, *Vedic Literature* (1975) 353f.; M. Witzel, *Willem Caland, Kleine Schriften* (1990), Vorwort p. XIV, *Fs.Eggermont* (1987) 197ff., vgl. ferner A. Minard, *Mél.Renou* (1968) 523–528.

20. Auch J. Eggeling, der seiner Übersetzung ein ausführliches Inhaltsverzeichnis und sorgfältige auf einzelne Ritualhandlungen bezogene Anmerkungen beigefügt hat, übersah die Beziehung der Śāṇḍilyavidyā zum Agnicayana, was letzten Endes wohl dem Kommentar des Sāyaṇa zuzuschreiben ist, auf dem sich Eggeling hier besonders stützt. Oldenberg aaO (→ Anm.2) urteilt ebenso "Aus der Umgebung, in welcher der Abschnitt im Brāhmaṇa steht, hebt er sich als etwas Eigenes, neu Geartetes hervor. Mit keinem Wort wird der Riten gedacht, um die es sich dort sonst handelt".

ŚB X 6,3[21] [1]*satyám bráhméty úpāsīta.* | [2]*átha khálu kratumáyo 'yám púruṣaḥ.* [3]*sá yā́vatkratur ayám asmā́l lokā́t práity evaṃkratúr hāmúṃ lokáṃ prétyābhisámbhavati* ‖1‖ [4]*sá ātmā́nam úpāsīta* | *manomáyaṃ prāṇáśarīraṃ bhā́rūpam ākāśā́tmānaṃ kāmarūpíṇaṃ mánojavasaṁ*[22] *satyásaṃkalpaṁ satyádhṛtiṁ sárvagandhaṁ sárvarasaṁ sárvā ánu díśaḥ prábhūtaṁ sárvam idám abhy ā̀ptám avākkám anādaráṃ.* [5]*yáthā vrīhír vā yávo vā śyāmā́ko vā śyāmā́kataṇḍuló vaivám ayám antár ātmán púruṣo hiraṇ-máyo.* [6]*yáthā jyótir adhūmám eváṃ jyā́yān divó jyā́yān ākāśā́j jyā́yān asyái pṛthivyái jyā́yānt sárvebhyo bhūtébhyaḥ.* [7]*sá prāṇásyātmài*[8]*ṣá ma ātmài*[9]*tám itá ātmā́naṃ prétyābhisámbhaviṣyāmī́*[10]*ti yásya syā́d addhā́ ná vicikitsā́stī́*[11]*ti ha smāha śā́ṇḍilya.* [12]*evám etád íti.* ‖2‖

[1]Man möge das *bráhman-* als Wahres (wirklich Existentes, zu Verwirklichendes) verehren. [2]Nun ist bekanntlich dieser Mann (Mensch) hier aus Willenskraft (Geisteskraft) bestehend. [3]Mit wieviel Willenskraft versehen also dieser (der Mensch hier) aus dieser Welt fortgeht (dahinscheidet), mit dementsprechender Willenskraft versehen kommt er zu jener Welt, nachdem er fortgegangen ist, [wieder] zustande. ‖1‖ [4]Also möge er den *ātmán-* verehren als aus Denken bestehenden, Lebenshauch als seinen Körper (sein Knochengerüst) habenden, Strahlen als seine Gestalt habenden, Luftraum als sein Selbst (Wesen?: *ātmán-*) habenden, beliebige Gestalt habenden, Schnelligkeit des Denkens habenden, wahre (zu verwirklichende) Konzeption habenden, wahre Entschlossenheit habenden, alle Gerüche habenden, alle Geschmäcke habenden, allen Himmelsrichtungen entlang hervorragenden, über dies alles hingereicht habenden, sprachlosen, achtlosen. [5]Wie ein Reiskorn oder Gerstenkorn oder Hirsekorn oder enthülstes Hirsekorn, so ist dieser goldene Mann (*púruṣa-*) hier innen im *ātmán-* (s.u.). [6]Wie das Licht ohne Rauch, so ist er vorrangiger (größer) als der Himmel, vorrangiger als der Luftraum, vorrangiger als diese Erde hier, vorrangiger als alle Wesen. [7]Das ist das Selbst (Wesen, *ātmán-*) des Lebenshauches. «[8]Das ist mein *ātmán-*. [9]Zu diesem *ātmán-* werde ich, nachdem ich von hier fortgegangen bin, [wieder] zustande kommen», — [10]wenn so [eine Willenskraft, Überzeugung] einem gewiß sein dürfte, kein Zweifel da ist" — [11]pflegte Śāṇḍilya zu sagen — [12]"[so wird] dies [einem] so".

4. Hier liegt nicht die Aussage vor, das Brahman sei der Ātman. Das Wort *satyá-* 'wahr', *satyám* 'das Wahre' wird oft konkret im Sinne

---

21. Es ist kein wesentlicher Unterschied zu finden zwischen Ed. A. Weber (Berlin–London 1855 = Chowkhamba Sanskrit Series 96, Varanasi 1964), Ed. Kalyan–Bombay (1940) und Ed. Kâshî-Sanskrit-Series 127 (Chinnasvāmī Śāstri et al., Banāras 1937–1950 = 1984).

22. Ed. Weber °*saṃ*.

von ‘fortwährend bzw. ewig existent’[23] bzw. ‘zu verwirklichen, sicher zu realisieren’[24] gebraucht. Mit [1] *satyáṃ bráhméty úpāsīta* scheint gemeint zu sein: ‘man möge/sollte das *bráhmaṇ-* als verwirklichungskräftig verehren’. Die Geisteskraft, Überzeugung entscheidet über Art und Weise der Existenz nach dem Tode. Die Realisierung der Überzeugung wird durch das *bráhmaṇ-* gewährleistet. Mit dieser Interpretation kann man einen runden Sinn der Lehre gewinnen. Hier ist nicht von der Versicherung aufgrund einer auf Weltanschauung beruhenden Identifikation der *ātmán-* (das individuelle Prinzip) sei gleich dem *bráhmaṇ-* (dem kosmischen Prinzip), die Rede, wie es in der ChU-Version der Fall ist. Unter dem Wort *bráhmaṇ-* ist wohl noch die ursprünglichere Bedeutung, etwa ‘Verwirklichungskraft des rechten Wortes, vor allem des im Ritual richtig ausgesprochenen Wortes’, zu verstehen. Wenn es sich um das kosmische Prinzip handeln sollte, bräuchte man es nicht extra als *satyá-* (‘wahr; ewig existent; sich verwirklichend’) zu sinnen. Man wird also annehmen dürfen, daß der ganze Abschnitt zur Begründung des Opfers dient: Durch das Agnicayana wird der Opferherr nach dem Tod im Himmel geboren. Das *Rahasya* des Śāṇḍilya enthält die zusätzliche Lehre, diese erfolgreiche Wiedergeburt im Jenseits hänge davon ab, wieviel Willenskraft einer besitzt.

5. Bei *yā́vat-kratu-* :: *evaṃ-kratú-* in Satz [3] handelt es sich um die Menge des *krátu-* ‘Geisteskraft, Willenskraft’ > ‘Überzeugung, Entschlossenheit, Festigkeit des Willens; Absicht’ (vgl. u. **10.** zu [8]–[9]),[25] während es bei *yathā-kratu-* :: *tathā*[26] in der ChU auf das

23. *satyá-* in *satyásya satyám* ist ebenfalls im Sinne von ‘[fortwährend] existent, nach dem Tod weiter existierend (unvergänglich)’ interpretierbar: BĀU-M II 1,23 (ŚB XIV 5,1,23) = BĀU-K II 1,20 *tásyopaniṣát satyásya satyám íti. prāṇā́ vái satyám. téṣām eṣá satyám* ‘«Wirkliches des Wirklichen» ist die Upaniṣad (das dahinterstehende Prinzip, die Hypostase) von ihm (*ātmán-* = *vijñānamáya- púruṣa-*). Das [wirklich] Existente (auch nach dem Tod weiter Existierendes) ist die Lebensfunktionen. Das [wirklich] Existentes unter ihnen ist dieser (Ātman = der aus Erkennensfunktion bestehende Puruṣa)’, BĀU-M ib.11 = BĀU-K ib.6 *átha nāmadheyaṁ satyásya satyám íti* ‘die Namensgebung (die Bestimmung des Namens) ist...’.

24. Vgl. BĀU-M VI 1,18 = BĀU-K VI 2,15 in Anm.28, u. **6.** zu *satyá-saṃkalpa-*.

25. Anders ist es mit der *śraddhā́-*, bei der es sich um das gläubige Vertrauen auf den zum Erfolg führenden Mechanismus des Rituals zu handeln scheint.

Wie, die Art und Weise des Wollens (und seiner Entsprechung) ankommt.[27] *sam-bhū* bedeutet, daß etwas entsteht, zustande kommt (*bhū*), indem die Bestandteile nach einem Plan zusammengesetzt werden (*sám*), und es wird im Kontext der Existenz nach dem Tode in der Bedeutung verwendet, daß ein persönliches Wesen, das beim Sterben auseinandergegangen ist, in der nächsten Welt wieder als ein Individuum entsteht, indem es seine Bestandteile sich erneut zusammenstellt. Das Verbum wird mit *abhí*, welches einen Ziel-Akk. regiert, im Sinne von 'zu etwas entstehen' (praktisch 'zu etwas wieder geboren werden') gebraucht.[28]

---

26. Vgl. BĀU-M IV 4,7 = ŚB XIV 7,2,7 (~ BĀU-K IV 4,5) *sá yáthākāmo bhávati táthākratur bhavati. yáthākratur bhávati tát kárma kurute. yát kárma kuruté tád abhisámpadyate* 'Je nachdem man also wiebeschaffene Begierde Habender wird, wird man sobeschaffene Willenskraft (Absicht) Habender. Je nachdem man wiebeschaffene Willenskraft (Absicht) Habender wird, tut man die (betreffende) Tat. Wenn man die Tat tut, gelangt man dazu (zu dementsprechendem Wesen) zustande'.

27. Eggeling, Hillebrandt, Ruben und Mehlig geben den Ausdruck im ŚB genau im quantitativen Sinne wieder, während Oldenberg, Frauwallner und Tsuji qualitativ übersetzen, was für die ChU passen würde. Die Akzentuierung von *evaṃ-kratú-* scheint irregulär zu sein (→ Anm.31).

sam-bhū

28. Der Gebrauch von *sam-bhū* ist z.B. gehäuft in der Fünffeuer-Lehre (JB I 45, BĀU-M VI 1,12–17 = ŚB XIV 9,1,12–17 ~ BĀU-K VI 2,9–14, ChU V 4–9) zu finden, z.B. *tásyā āhuteḥ sómo rājā sámbhavati* 'Aus der Libation entsteht König Soma' BĀU-M VI 1,12 (~ BĀU-K VI 2,9 *āhutyai*); *abhi-sam-bhū* wird z.B. in der darauffolgenden Zweiwegetheorie gebraucht: BĀU-M VI,1,18 = BĀU-K VI 2,15 *té yá evám etád vidúḥ | yé cāmī́ áraṇye śraddhā́ṁ satyám upā́sate tè 'rcír abhisámbhavanti* 'Die, welche dies so wissen, und jene, welche in der Wildnis das Glauben als Wahres (zu Verwirklichendes) verehren, die kommen zur Flamme zustande (sie werden zur Flamme)'. —— Als Facientiv-Transitivum zu fientiv-intransitivem *sam-bhū* fungiert *saṁ-skr̥* '(Bestandteile nach einem Plan zusammenstellend) etwas zustande bringen, gestalten'; das Verbum wird in der vedischen Literatur besonders häufig für das Konstruieren eines *ātmán-* in der nächsten Welt (im Himmel, v.a. durch das Ritual) verwendet; vgl. *saṁskāra-*, ferner pāli *abhi-saṃ-dahati, paṭisaṃdhi-*. Der Gegenbegriff zu *sam-bhū* ist *vi-i* (*vy-eti, vy-aya-*) 'auseinandergehen, verschwinden'. Vgl. auch *abhi-sam-pad* in Anm.26. *sámbhūti-* in einem Śloka BĀU-M IV 4,13 (ŚB XIV 7,2,13) = ĪśU-M 9 (VS-M XL 9) = ĪśU-K 12 (VS-K XL 12) kann in der besprochenen Bedeutung interpretiert werden: *andháṃ támah právišanti* | *yé 'sambhūtim upā́sate* | *táto bhū́ya iva té támo* | *yá u sámbhūtyāṁ ratā́ḥ* 'In blinde Finsternis treten die ein, die Nicht-[Wieder]geburt verehren. In eine Finsternis gleichsam noch größer (tiefer) als diese [treten] aber die [ein], die sich mit der [Wieder]geburt zufriedengeben' (~ BĀU-K IV 4,10 = ĪśU-K 9 = ĪśU-M 12 *'vidyām – vidyā́yām* statt *'sambhūtim – sámbhūtyām*).

ŚB XI 4,1,7.15 yásmāt (/tásmāt) kumārásya rétaḥ siktáṃ ná saṃbhávati

6. Das Wort *ātmán-* kommt in diesem Abschnitt in verschiedenen Bedeutungen vor, was gerade ein Hauptproblem der Interpretation darstellt. Mit *ātmán-* am Anfang von Satz [4] ist das Selbst nach dem Tod, das Selbst im Himmel gemeint, das durch das Opfer vorbereitet wird. (Dieser Begriff spielte eine große Rolle in der Entwicklung zur Diskussion um Ātman in der Upaniṣad.) Die nach dem Daṇḍa angereihten Charakterisierungen im Akkusativ sind als prädikative Objekte von *úpāsīta* aufzufassen.[29] Sechs Komposita von *manomáya-* bis *mánojavas-* beschreiben jeweils Material, Körperbau, Außengestalt, Wesenheit (bzw. Rumpf: *ātmán-*), Verwandlungsfähigkeit und Schnelligkeit des *ātmán-*. *satyá-saṃkalpa-* bedeutet wohl, daß die Konzeption, Planung des *ātmán-* wirklich existent ist, d.h. sicher verwirklicht wird.[30] Danach folgen vier Ausdrücke mit *sárva-*, den Abschluß bilden zwei verneinende Adjektive.[31]

7. Die Interpretation von [5] *...evám ayám antár ātmán púruṣo hiraṇmáyaḥ* ist entscheidend für das Verständnis der ganzen Textpartie. Die Übersetzungen von Eggeling "even as a grain of rice... so is this golden (That is, of the brilliance of gold... Sây.) Purusha in the heart" oder Oldenberg aaO (→ Anm.2) "Wie ein Korn Reis... so ist dieser Geist im Selbst darinnen, golden wie rauchlose Flamme, größer als der Himmel..." stellen uns keinen konkreten Sinn vor Augen. Natürlicher wäre vielmehr 'dieser (d.h.: hier) ist ein goldener Mann (*púruṣa-*) innen im *ātmán-*'. Im Agnicayana ('das Schichten des Feuer[altar]s'), bei dem ein Feueraltar (*agní-*) in der Gestalt eines Falken mit Backsteinen in fünf Schichten aufgebaut wird, wird tatsächlich die goldene Figur eines Mannes in die Mitte der ersten

29. Zur Konstruktion von *upa-ās* mit doppeltem Akk. vgl. Oertel, *The Syntax of Cases* (1926) 254, 1.Abschn. (dort zu ergänzen); vgl. ferner BĀU II 1 (u. 11.). Die Übersetzungen von Frauwallner, Tsuji und Mehlig erwecken den Anschein, als ob der Nom. vorläge. (Der Daṇḍa im ŚB ist wohl die Einrichtung einer Art von *pratīka*, und hat mit der Satzteilung nichts zu tun.)

30. *satyá-dhṛti-* wohl 'das Wahre, die Wirklichkeit festhaltend', 'dessen innere Festigkeit wirklich, dem Wahren entsprechend ist' oder 'dessen Festigkeit in Wirklichkeit, Wahrheit liegt'. → Anm. 42

31. Der Akzentsitz von *a-vāk-ká-* (ChU hat dafür *a-vākin-*) ist beim einem Bahuvrīhi angefügten, nicht deminutiven *-ka-* Suffix auffällig, vgl. AiG II-1 105 (: als einen bloßen Fehler auffassend), → Anm.27.

Schicht, ins Zentrum des Rumpfes (*ātmán-*[32]) des Falken, gelegt. Diese goldene Figur wird *púruṣa- hiraṇyáya-* (o.ä.) genannt[33]: z.B. Maitrāyaṇī Saṁhitā III 2,6^{P}:23,12ff. *áthaiṣá púruṣo hiraṇyáyo. yajamānalokám eváiṣá dādhāraiṣá ha tv èvá yájamāno 'gnínāmúṣmiṃl loké samyáṅ yásyaiṣá upadhīyáte* 'Dann wird dieser goldene Mann verwendet. Dieser hält eben die (nachirdische, nächste) Welt des Yajamāna fest. Dieser ist also aber durch Agni (den Feueraltar,

---

32. *ātmán-* in der Bedeutung 'Rumpf' in den Agnicayana-Büchern des ŚB z.B.: VI 1,1,6, VI 6,4,5f., VII 1,1,21, VII 2,2,8, VII 3,1,44, VIII 7,2,13ff., IX 1,2,29, IX 5,2,16, X 1,2,4.5. Das Wort bedeutet ohne Zweifel neben anderem auch 'Rumpf' (vgl. A. Minard, *Trois énigmes sur les cent chemins* I, 1949, 46: §129a gegen Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmana=Texte*, 1919, 87 n.1, u.a.). Die Bedeutung läßt sich etwa aus 'das Wesentliche, Hauptteil, Hauptkörper' herleiten. Es handelt sich offenbar nicht um eine nur im Kreis der Diskussion um das Agnicayana relevante spezifische Gebrauchsweise (vgl. Renou, *Vāk* II, 1952, 155). So dürfte z.B. in PB XIV 9,20 *vīva vā antar ātmā pakṣau lambate* 'Inmitten von beiden Flügeln gleichsam fürwahr hängt der Rumpf (eines Vogels) herab' (zur Erklärung eines Sāmans) eine normalsprachliche Verwendung des Wortes vorliegen. Ein Beispiel aus der Saṁhitā-Prosa zum Agnicayana: MS III 3,5:38,7 *yád bṛhadrathantaré abhitó gā́yata ātmánn evá pakṣáu dhatte* 'Wenn man B°[-Sāman] und R°[-Sāman] auf beiden Seiten (vor und nach) singt, legt (schafft) man eben an den Rumpf (des Falkenaltars) die beiden Flügel'; aus Yajurveda-Mantra: VS XIX 92 und Parall. *ātmánn upásthe ná vṛ́kasya lóma* | *múkhe śmáśrūṇi ná vyāghralomá* 'Am Rumpf [des Indra sei] das Körperhaar eines Wolfs, wie am Unterkörper; am Gesicht das Körperhaar eines Tigers wie Bärte...', ib.93 und Parall.: *áṅgāny ātmán bhiṣájā tád aśvinā* | *ātmā́nam áṅgaiḥ sámadhāt sárasvatī* 'Die Aśvins [schufen] dabei als Ärzte die Glieder am Rumpf. Sarasvatī fügte den Rumpf mit den Gliedern zusammen', vgl. ferner PW I, s.v., V, Nachtr. s.v. Aus TS TB z.B. (Hinweis von Herrn Fushimi): TS II 2,7,3, II 5,11,7–8, VI 3,7,3, TB III 3,7,10–11; TS IV 1,10,5, V 6,9,1–2, VII 4,11,3, vgl. ferner TB I 2,6,4 (u. **11.**).

33. Diese Menschenfigur wird auf eine auf ein Lotusblatt gelegte goldene Platte (*rukmá-*), die der Yajamāna während der *dīkṣā* auf der Brust trug, hingesetzt. (Dieser *rukmá-* wird ŚB X 5,2,7 mit dem Kreis der Sonne [*yád etán máṇḍalaṃ tápati*] gleichgesetzt. Vgl. u. **9.**). Praktisch wird sie unter dem mittleren Teil des Feueralters eingegraben. Die Beschreibung dafür findet sich ŚB VII 4,1,15ff. (*púruṣa-hiraṇmáya-*), ferner MS (im Text zitiert: *púruṣa- hiraṇyáya-*), KS XX 5:23,9ff. (*puruṣa- hiraṇyaya-*), KpS XXXI 7:^{2}179,8ff. (*puruṣa- hiraṇmaya-*), TS V 2,7,2 (*hiraṇmáya- púruṣa-*), KātyŚrSū XVII 4,3, ĀpŚrSū XVI 22,3 usw., vgl. A. Weber, *Ind.St.* XIII (1873) 248f., F. Staal (Hrg.), *Agni* (1983) I 410–421, II 540f. (: BaudhŚrSū, Übers. von Ikari–Arnold), I 243. Daß die Figur sich unter der Brust des Falken befindet, erinnert an das Bild, daß der Falke den goldenen Puruṣa (= Keim für die Wiedergeburt des Yajamāna im Himmel) ergreift und in den Himmel hinaufbringt.

das Agnicayana-Ritual) der vollständige[34] Yajamāna in jener Welt, wenn dieser als ihm gehöriger zugelegt wird'. Der in Frage stehende Satz läßt sich also als 'so ist hier eine goldene Mannesfigur innen im Rumpf (des Falken)' wiedergeben.

8. Der Sinn des Vergleichs mit einem Reiskorn usw. liegt wohl eher darin, daß der goldene Puruṣa als Samenkorn[35] für die Wiedergeburt des Yajamāna im Himmel dient, als in seiner Kleinheit. Zu vergleichen ist etwa BĀU-M IV 3,41 (ŚB XIV 7,1,41) ~ BĀU-K IV 3,36 *sá yátrāṇimā́nam̥ nyéti jaráyā vopatápatā vāṇimā́nam̥ nigácchati yáthāmrám̥ vodúmbaram̥ vā píppalam̥ vā bándhanāt pramucyétaivám evāyám̐ śārīrá ātmáibhyó 'ṅgebhyaḥ sampramúcya púnaḥ pratinyāyám̥ pratiyony ā́dravati prāṇā́yaivá* 'Falls er (dann) in die Winzigkeit (den winzigen Zustand) eingeht, durch Alter oder durch Leiden (Krankheit) in die Winzigkeit (den winzigen Zustand) eintritt,[36] — wie eine Mangofrucht oder Udumbara-Frucht oder Pippala-Feige von der Verbindung (vom Stiele) abgelöst werden dürfte —, ebenso löst sich der zum Körper gehörige Ātman (BĀU-K: der Puruṣa) von diesen Gliedern völlig (insgesamt) ab und läuft zurück in entgegengesetzter Reihenfolge dem Ursprungsort entgegen, und zwar zum Lebenshauch'.[37]

---

34. Oder: 'falls dieser richtig... zugelegt wird'.

35. *taṇḍulá-* 'enthülstes Korn' besteht aus Keim, Albumen und Fruchtbläschen (*káṇa-*), also Korn ohne Hülse (*túṣa-*), vgl. Sh. Einoo, *IIJ* 25 (1983) 3–6, *MSS* 44 = *Fg.Hoffmann* I (1985) 18.

36. *nigácchati* hat einen Nebensatzakzent; geläufige Übersetzungen müssen danach korrigiert werden. Vgl. ferner BĀU-M IV 4,1 (ŚB XIV 7,2,1) *sá yátrāyám̐ śārīrá ātmā́balyam̥ nī́tya | sam̥mohám iva nyéty áthainam eté prāṇā́ abhisamā́yanti* 'Falls dieser zum Körper gehörige Ātman, nachdem er in die Kraftlosigkeit eingegangen ist, gleichsam in die Besinnungslosigkeit eingeht, dann kommen auf ihn diese Lebensfunktionen zusammen' ~ BĀU-K IV 4,1 *...ayam ātmābalyam̥ nyeti sam̥moham iva nyeti...* Vgl. auch *samávanīyante* 'werden zusammengebracht' BĀU-M IV 4,8 in Anm.16.

37. Vgl. auch die wohl auf der Śāṇḍilyas Lehre beruhende Stelle BĀU-M V 8,1 = ŚB XIV 8,8,1 (~ BĀU-K V 6,1) *manomáyo 'yám púruṣaḥ | bhā́ḥsatyas tásminn antár hṛ́daye. yáthā vrīhír vā yávo vaivám ayám antár ātmán púruṣaḥ.* 'Der (bekannte) aus Denken bestehende Puruṣa ist, das Strahlen als seine Wahrheit/Wirklichkeit habend, innen in dem Herzen. Wie ein Reiskorn oder ein Gerstenkorn, so ist dieser Puruṣa innen im Rumpf'.

9. In Satz [6] wird zwar das Subjekt nicht genannt, aber aufgrund des zu Satz [5] parallelen Baus ist er als weitere Beschreibung der goldenen Mannesfigur zu beurteilen. Das Licht ohne Rauch, das mit der goldene Puruṣa verglichen wird, dürfte das Sonnenlicht sein, das, von dem Kreisrahmen der Sonne (*yád etán máṇḍalaṃ tápati*, s. Anm.33: gleichgesetzt mit der goldenen Platte [*rukmá-*], auf die der Puruṣa gelegt wird) ausgehend, über Himmel, Luftraum und Erde hinausreicht und somit vorrangiger (*jyā́yāṁs-*) als diese ist; vgl. den 'allen Himmelsrichtungen entlang hervorragenden, über dies alles hingereicht habenden' in Satz [4]. Die ChU-Version nahm Satz [5] und [6] zusammen und änderte sie zur Beschreibung eines upaniṣadischen Ātman, der winzig klein ist (*aṇīyān*, nicht in ŚB) und gleichzeitig alles in sich umfaßt.

Śāṇḍilya erkennt, von Satz [7] her beurteilt, den Träger des Selbsts nach dem Hinscheiden aus dieser Welt in dem Lebenshauch (vgl. die Aussage Yājñavalkyas BĀU-M IV 3,41 ~ BĀU-K ib.36: → **8.**), und scheint das Wesen (*ātmán-*) dieses Lebenshauches mit dem goldenen Puruṣa in der Mitte der ersten Schicht des Feueraltars zu identifizieren.

10. Die Sätze [8]–[9] bilden den konkreten Inhalt der erforderlichen Überzeugung. Gehalt und Umfang des Gedankens ist anders als in der ChU. Satz [8] *eṣá ma ātmā́* 'das ist mein *ātmán-*' ist in der Geheimlehre des Agnicayana als 'diese goldene Mannesfigur ist mein Selbst (nach dem Tod, im Himmel)' aufzufassen.

Satz [10] *íti yásya syā́d addhā́ ná vicikitsā́sti* stellt ein Problem dar. Die Übersetzungen fassen *yásya syā́t* als Nebensatz und *ná vicikitsā́sti* als Hauptsatz; *addhā́* wird im allgemeinen für ein normales Adverb der Betonung gehalten.[38] Die nicht svaritierte Betonung von

---

38. Eggeling "Verily, whosoever has this trust, for him there is no uncertainty", Oldenberg "Wem solches zu eigen, wahrlich da gibt es keinen Zweifel", Frauwallner "Wer diese Gewißheit hat, wahrlich...", Böhtlingk, Mylius zu ChU "...fürwahr...", Deussen zu ChU "Wer diese Einsicht haben könnte, darüber besteht fürwahr kein Zweifel", Mehlig "Fürwahr, wer diese Gewißheit besitzt...", Hillebrandt "Wem solche Gewißheit ist...", Thieme (ChU) "Gewißlich, es besteht kein Zweifel [hinsichtlich dieser Erkenntnis]", Ruben (ChU) "...ferner...". Bei Mehlig (ChU) "Wem dieses offenbar ist..." und Geldner (ChU) "Wem das zur Gewißheit werden sollte, dem kommt kein Zweifel mehr" scheint *addhā́* als präd. Adv. aufgefaßt zu sein.



vicikitsā́sti erweist jedoch *ásti* mit Nebensatzakzent. Da das Adverb *addhā́* 'wirklich, klar, eindeutig, gewiß' als prädikatives Adv. gebraucht wird,[39] ist *íti yásya syā́d addhā́* als ein Satzteil aufzufassen mit der Interpretation 'wenn so [eine Willenskraft, Überzeugung] einem gewiß, eindeutig sein dürfte'[40] und *ná vicikitsā́sti* als bekräftigender Zusatz mit Ind. Präs. im Sinne von '(wenn) kein Zweifel da ist'. Der Nebensatz [10] wird dann vom Hauptsatz [12] *evám etád* (*íti*) aufgenommen: '[so wird] dies [einem] so'. Satz [11] *íti ha smāha śā́ṇḍilyaḥ* kann nur Einschub des Erzählenden sein: '—pflegte Śāṇḍilya zu sagen —'. *smāha* deutet auf eine wiederholte Handlung hin, und auch aus diesen Gründen ist das Urteil von Frauwallner (aaO [→ Anm.3], p.49f.) "Denn es spricht hier nicht ein Denker, der seine Lehre vorträgt, sondern ein Mystiker schildert mit begeisterten Worten, was er im Zustand der Versenkung geschaut hat" nicht am Platz.[41]

11. Aus den vorgelegten Betrachtungen dürfte klar hervorgehen, daß die im ŚB belegte Lehre, die mit zusätzlichem innerem Ritual einen neuen Sinn in eine konkrete Ritualhandlung des Agnicayana hineinlegt, vom Verfasser der ChU in die Hand genommen und in

---

39. ŚB XI 1,3,3 *eṣá vái sómo rā́jā devā́nām ánnaṃ yác candrámāḥ. sá yátraiṣá etā́ṁ rā́trīṃ ná purástān ná paścā́d dadṛśé ténaitád ánaddheva havír bhavati tenā́pratiṣṭhitam. iyáṃ vái pṛthivy áditiḥ. sèyám addhā́. sèyám prátiṣṭhitaiténo hāsyaitád addhèva havír bhávati eténa prátiṣṭhitam* 'Wenn [es] der Mond [ist], der fürwahr ist König Soma, die Speise der Götter. Falls also dieser während dieser Nacht (Neumondsnacht) weder im Osten noch im Westen sichtbar ist, wird diese Opferspende dadurch (durch das Neumondopfer, *āmāvāsyá-*) gleichsam unklar, dadurch nicht standfest. Aditi fürwahr ist diese Erde hier. Sie ist hier klar. Sie ist hier standfest. Hierdurch (durch die Spende vom Brei für Aditi) wird also diese seine Opferspende gleichsam klar, hierdurch standfest'; III 2,1,40 *átha yád brāhmaṇá íty ā́ha | ánaddheva vā́ asyā́taḥ purā́ jā́naṃ bhavati* 'aber wenn man [jemanden] Brāhmaṇa nennt, wird fürwahr seine Geburt vor dieser [Vorbereitungsweihe (*dīkṣā́-*)] gleichsam unklar' (da ihn die Rakṣas', *rákṣāṁsi*, eine irdische Frau hätten gebären lassen können). Zum prädikativen Adverb vgl. K. Hoffmann, Aufs. II 339–349.

40. Über die Funktion des Relativpronomens zur Einführung eines hypothetischen Nebensatzes vgl. u.a. Oertel, *Syntax of Cases* 55–73.

41. Śāṇḍilya als Autorität für das Agnicayana im ŚB (Hauptteil: VI–IX) war vermutlich für den Autor unserer Stelle bereits eine mythische Figur, auch wenn die Frage noch offen bleiben muß, ob man für das gesamte Agnirahasya (: X) eine spätere Entstehung anzunehmen hat.

eine Upaniṣad-Lehre über Ātman und Brahman umgestaltet wurde. Spuren der Rolle, die die goldene Figur (*púruṣa-*) im Rumpf (*ātmán-*) des Agnicayana-Altars in der Diskussion über den Ātman nach dem Tod spielte, sind auch anderswo zu finden.[42]

BĀU II 1 (ŚB XIV 5,1) stellt der "verwirrte" Bālāki (*Dr̥ptabālākí-*) Thesen auf, in denen ein Puruṣa nach dem anderen als Brahman erklärt wird und die König Ajātaśatru dann widerlegt. In dieser sozusagen inszenierten Theoriengeschichte trägt Bālāki als letzte These vor: *yáś cāyám ātmaní púruṣa etám evāhám̐ bráhmópāse* 'und welcher dieser Puruṣa hier im Ātman ist, eben diesen verehre ich als das Brahman'. Die Erwiderung des Königs lautet: *ātmanvī́ti vā́ ahám etám úpāse* 'Als *ātmanvín-* fürwahr verehre ich diesen'. Der etwas auffällige Ausdruck «der im Ātman befindliche Puruṣa» und die sonderbare Wortbildung *ātmanvín-* weisen auf den Hintergrund der Spekulation über das Agnicayana hin. Das gewöhnliche Wort für 'mit *ātmán-* versehen' ist seit dem R̥V *ātmanvánt-* (im R̥V z.B. *ātmanvánt-plavá-* 'beseelter Kahn'). Hingegen scheint *ātmanvín-* eine Sonderbildung für die verengte Bedeutung 'einen Rumpf habend' zu sein, gebildet nach *ātmanvánt-* in Anlehnung an *-vín-* Stämme, die als Ableitungen aus °*as-* und °*ā-* Stämmen produktiv geworden waren[43]) durch Kontaminierung mit dem Suffix *-ín-* 'charakterisiert durch ..., ... als dauernde Eigenschaft habend'. Bezeugt sind z.B. ŚB

42. Ein erster Wurf, die Lehre der Up. auf dem rituellen Hintergrund zu erklären, ist Y. Ikari, "agunichayana saishiki to ko-upanishaddo" [Das Agnicayana-Ritual und die älteren Upaniṣads], *shūkyōkenkyū* [Forschungen zur Religion] 49-2 (Tōkyō 1975) 51–73. Der Aufsatz erklärt TaittUp II 1-6 (die Lehre von den fünf *kośas*) und MaitrUp VI 33 als Deutung der fünf Schichten des Agnicayana-Altars. Am Schluß schreibt er in Anm.32: "Im Falle der Probleme um das Agnicayana spielen z.B. die *homology* in ŚB X (Agnirahasya), die *homology* in Bezug auf die goldene Figur, die in die Mitte der ersten Schicht des Agnialtars gelegt wird, in den älteren Upaniṣads eine große Rolle, indem sie dort aufgenommen und weiterentwickelt wurden. Darüber plane ich weiterhin zu veröffentlichen. Ich möchte besonders hinzusetzen, daß die ritualistische Spekulation um das Agnicayana in den Upaniṣads einen großen Einfluß ausgeübt hat, und daß es in den Gedanken der Upaniṣads nicht wenige Elemente gibt, die sich ohne Kenntnisse über das ritualistische Denken im allgemeinen nicht verstehen lassen". Die vorliegende Untersuchung folgt am Ende eben dieser von Ikari vorgezeichneten Spur. Ich möchte aber gleichzeitig hinzufügen, daß die Entwicklung und Vertiefung der Spekulation, die wir in der vedischen Literatur vor uns haben, das Denken der Priester-Gelehrten (*brahmán-*) bzw. Disputanten über das *bráhman-* (*brahmavādín-*) in erster Linie auf der Ebene der Sprache erfolgte.

43. Vgl. Wackernagel–Debrunner, AiG II-2 917ff.

X 6,5,1.7 = BĀU I 2,1.7 (Schlußkapitel des Agnirahasya, → Anm.18) *tán máno 'kurutātmanvī́ syām íti* 'Da schuf er (der Tod, *mr̥tyú-*) das Denken [in dem Gedanken] "Ich möchte ein einen Rumpf Habender sein"'; TB I 2,6,4[p] *pañcavimśá ātmā́ bhavati | tásmān madhyatáḥ paśdvo váriṣṭhāḥ |... sárveṇa sahá stuvanti | sárveṇa hy ā̀tmánātmanvī́ | sahótpatanti | ékaikām úcchimṣanti | ātmán hy áṅgāni baddhā́ni* 'Als Rumpf (des Mahāvrata) wird der aus 25 [Strophen] bestehende [Stoma] verwendet. (Kopf = aus 9, Flügel = aus 15 und 17, Schwanz = aus 21.) Deshalb sind die Tiere in der Mitte am breitesten... [Die Priester] singen zusammen mit dem gesamten [Stoma]. Denn [der Vogel] wird [erst zusammen] mit dem gesamten Rumpf ein einen Rumpf Habender. [Die Vögel] fliegen zusammen davon. [Die Priester] lassen jeweils eine [Stotrīyā] [ungesungen] übrig. Denn an den Rumpf sind die Glieder gebunden'; ferner VādhSū (Anvākhyāna) IV 65a Z.5 (Caland AcOr 6 179), IV 109 Z.6 (ib.232).

Bālāki und Ajātaśatru diskutieren wahrscheinlich irgendeine Version innerhalb der Entwicklungsgeschichte von Śāṇḍilyas Lehre, die mit Interpretationen und Disputationen unter den Gelehrten (*brahmavādín-*) überliefert wurde. Es dürfte sich dann um eine Version handeln, die noch nicht mit der Ersetzung von "der goldene Puruṣa innen im Rumpf" durch "der Ātman innen im Herzen" völlig umgestaltet wurde. Der Verfasser der Śāṇḍilyavidyā in der ChU kannte offensichtlich den im Agnirahasya des ŚB vorliegenden Text und scheint diesen mit Hilfe einer Vorstellung wie "der im leeren Raum innen im Herzen liegende Puruṣa/Ātman" (BĀU-M/K II 1,17 und BĀU-K IV 4,22: → Anm.15) umgestaltet zu haben.[44] Vgl. auch Anm.37.

---

44. Vgl. auch das Herz als Sitz von *krátu-* R̥V V 85,2 (*hr̥tsú*; vgl. AV III 25,6 von *cittá-*, *krátu-*), von *kā́māḥ* 'Begierden' BĀU-M IV 4,9[v] = -K ib. 7; ferner von Durst, Begierde bei den Buddhisten und Jinisten, z.B. von *bhavataṇhā* 'Durst, Begierde nach dem Dasein' Uttarajjhāyā XXIII 48. —— Die genannten Stellen in BĀU bieten einen weiteren Hinweis. Das Subjekt ist nämlich bei Ajātaśatru (BĀU-M/K II 1,17) *vijñānamáyaḥ púruṣaḥ* und bei Yājñavalkya (IV 4,22 nur in der Kāṇva-Rez.) *ātmā* (die Stelle von Ajātaśatru scheint die Quelle für BĀU-K IV 4,22 zu sein); vgl. ferner *śārīrá- ātmán-* BĀU-M IV 3,41 :: *púruṣa-* BĀU-K IV 3,36 (oben **8.**). Der ChU stand freilich die Möglichkeit zur Verfügung, *púruṣa-* (das Selbst vor allem bei der Betrachtung einer lebendigen Person) durch *ātmán-* (vor allem bei Betrachtung der Existenz nach dem Tod) zu ersetzen. Als ein Vorläufer für den Begriff "Puruṣa im Herzen" könnte man ebenfalls aus dem Agnirahasya ŚB X 5,2,11 anführen: *táu hr̥da-*

/5 **12.** Am Schluß sei zu *jalān* in der ChU (→ Anm.6), das trotz aller bisherigen Versuche unerklärlich geblieben ist, eine, zugegeben sehr kühne, Deutung vorgelegt. Dieses Wort steht an Stelle von *satyám* im ŚB. Es gibt bekanntlich für die ChU im Wesentlichen nur eine Überlieferung. Weder in einer selbständigen Ausgabe der ChU, noch in der Edition einer Sammlung von Upaniṣads, noch in dem Text, der als ein Teil des Chāndogyabrāhmaṇa überliefert und herausgegeben ist, liegen echte Varianten vor. Die rezenten Handschriften lassen sich vermutlich alle auf einen Text zurückführen, den Śaṅkara benutzt und kommentiert hat: "Diese Handschriften [drei Hss. der Tübinger Universitätsbibliothek] haben nur insofern einen Werth, als sie die von Röer [Herausgeber der Ed.Bibl.Ind.] begangenen Fehler zu Tage bringen. Sie gehen, wie aller Wahrscheinlichkeit nach alle übrigen in verschiedenen Bibliotheken aufbewahrten, auf den Text zurück, der vor 1000 Jahren dem Çaṅkara vorgelegen hat. Dass schon dieser sich in einem recht verwahrlosten Zustande befand,[45] wird Jeder, der mit der Upanishad sich ernstlich beschäftigt hat, alsbald erfahren haben" (Böhtlingk, Ḱhândogjopanishad, 1889, p.IV).[46] Wenn man nun annimmt, daß die Handschrift,[47] die Śaṅkara vorlag, einen Fehler

yasyākāśám pratyavétya | mithunī́bhavatas. táu yádā mithunasyā́ntaṃ gácható 'tha haitát púruṣaḥ svapiti 'Die beiden (Indra, d.i. der Puruṣa im rechten Auge, und Indrāṇī im linken Auge) paaren sich, nachdem sie zum leeren Raum des Herzens herunter zurückgegangen sind. Sobald sie in den Zustand der Paarung gehen, schläft dann hiermit der Mann (Mensch)'.

45. Vielmehr dürfte es in der Einstellung von Śaṅkara zum Text (und zum Teil auch in dem Verständnis von Böhtlingk zur Sprache der Upaniṣad) liegen, vgl. W. Rau, "Bemerkungen zu Śaṅkaras Bṛhadāraṇyakopaniṣadbhāṣya", *Fg.Lommel* (1960) 115–121, ferner Ders., "Bemerkungen zu Śaṅkaras Chāndogyopaniṣadbhāṣya", *Fs.Słuszkiewicz* (1974) 191–198. Der Text selbst ist im Grunde genauer überliefert, als moderne Forscher manchmal anzunehmen geneigt sind; in diesem Sinne vgl. z.B. T. Gotō, "Geschichte vom König Jānaśruti Pautrāyaṇa (Chāndogya-Upaniṣad IV 1–3)", *StII* 20 (1995 [1996: im Druck]) = *Fs.Thieme*.

46. Vgl. auch R. Salomon, *WZKS* 35 (1991) 49 (zur einheitlichen Vulgata der PraśnaUp).

47. Śaṅkara beruht nicht auf einer mündlichen Tradition, vgl. die in Anm.45 angeführten Aufsätze von Rau, vor allem *Fg.Lommel* 117 "Für mich unterliegt es keinem Zweifel, daß Śaṅkara traditionellen Unterricht im vedischen Sinne nie genossen hat, daß er die Rezensionen der BĀU nach MSS verglich, die womöglich noch nicht einmal akzentuiert waren, kurz, daß er v i e l e r l e i Versionen l a s, wo das Altertum e i n e Version auswendig kannte" (Sperrung von R.).

oder eine Lücke aufgewiesen hat, taucht die Möglichkeit auf, daß die Lesung *taj jalān iti* auf einen Lese- oder Schreibfehler von *tat satyam iti*, welches die gleiche Anzahl von Silben aufweist, zurückgeht. In heutiger Devanāgarī könnte beispielsweise *tatsatyamiti* (s. Fig. 1) als *tajjalāniti* (s. Fig. 2) verlesen werden, falls durch partiellen Schriftzeichverlust etwa (Fig. 3) dastehen würde.[48] Obwohl es sicher schwierig sein würde festzustellen, was für eine Schrift Śaṅkara seinerzeit las, könnte etwas Ähnliches tatsächlich geschehen sein.[49]

Abkürzungen in Auswahl:

BĀU Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad
ChU Chāndogya-Upaniṣad (vgl. Anm.6)
ĪśU Īśā-Upaniṣad
JUB Jaiminīya-Upaniṣad-Brāhmaṇa
-K Kāṇva-Rezension
KpS Kapiṣṭhala-Kaṭha-Saṁhitā
KS Kāṭhaka-Saṁhitā
PW O. Böhtlingk/ R. Roth, Sanskrit-Wörterbuch, St. Petersburg 1855/ 1875
-M Mādhyandina-Rezension
MS Maitrāyaṇī Saṁhitā
ṚV Ṛgveda
ŚB Śatapatha-Brāhmaṇa (vgl. Anm.21)

---

48. In der Śāradā z.B. (nach der Reproduktion einer Handschrift in W. Slaje, *Indische Schriften I,* Śāradā... Auf der Grundlage von Kuśalas *Ghaṭakarpara-Gūḍhadīpikā...*, 1993; die Hs. stamme aus der Zeit zwischen 1690 und 1890: aaO 4 n.2) wie (Fig. 4) *tatsatyamiti* :: (Fig. 5) *tajjalāniti*.

49. Beispiele von Überlieferungsfehlern, die auf eine Art der Nāgarī-Schrift zurückgehen dürften: *°ākhadá°* statt *°āsvadá°* ŚB I 7,4,10 (K. Hoffmann, *MSS* 41, 1982, 71–72 =*Aufs.* III 777–779); PārGṛSū III 14,12.13 (Mantra) *mā durge mā staro riṣat* (so bereits beim Kommentator Jayarāma) statt *mā durge mā* +*suge riṣat*, vgl. *mā́ duḥkhé mā́ sukhé riṣat* ĀpMantPāṭha, ĀgnivGṛSū, HirGṛSū, BaudhŚrSū (beachte die Ähnlichkeit in Devanāgarī oder Śāradā zwischen *suge* und *staro*: (Fig. 6) :: (Fig. 7), (Fig. 8) :: (Fig. 9). *tejanī́-* (eigentl. 'Rohrmatte') für *tedanī́-* 'geronnenes Blut' (Rau, *MSS* 41, 1982, 169–178, insbesondere 176) ist in Anbetracht der Verbreitung dieser Erscheinung eher als unter dem Einfluß der Wz. *tij* 'zuspitzen' (Forssman bei Rau aaO 175f.) oder durch Dissimilation von *tedanī́* zu *taịd'ᶻanī́-* (vgl. *jas → das*, *dyot → jyot*) entstanden zu erklären denn als aus Schreib- bzw. Lesefehler.

TB Taittirīya-Brāhmaṇa
TS Taittirīya-Saṁhitā
VS Vājasaneyi-Saṁhitā

Fig. 1 तत्सत्यमिति

Fig. 2. तज्जलानिति

Fig. 3

Fig. 4

Fig. 5

Fig. 6 सुगे

Fig. 8 स्तरो

Fig 7

Fig. 9

SUMMARY

Śāṇḍilya's doctrine, which is well known as one of the oldest teachings identifying the *ātman* and the *brahman* explicitly, is transmitted in two versions: Śatapatha-Brāhmaṇa X 6,3 and Chāndogya-Upaniṣad III 14. It has been held that there is no essential difference between these two recensions. A new examination will prove, however, that what the two texts are intending differs considerably, and this difference of intent corresponds to that which exists between the Brāhmaṇa and the Upaniṣad as two distinct literary genres. The chapter in Śatapatha-Brāhmaṇa makes part of book X, the Agnirahasya (hidden,

secret [teaching] about the Agni[cayana] ritual), and its purpose is to give a new interpretation of the golden figure (*púruṣa-*) laid down in the center of the first layer, i.e. the center of the falcon's body (*ātmán-*), which forms the fire altar. The priest-and-scholar Śāṇḍilya is the very authority on this ritual in the Śatapatha-Brāhmaṇa. The author of the Upaniṣad knew the wording of this Agnirahasya and transformed it skillfully into a new doctrine about the *ātman* and the *brahman* in the fashion of the Upaniṣad literature. A hypothetic attempt at explaining the odd word *jalān* in the Chāndogya-Upaniṣad is added at the end of the article.

RÉSUMÉ

L'enseignement de Śāṇḍilya est connu comme constituant peut-être la plus ancienne expression de l'identité du Brahman et de l'Ātman. Cette doctrine est transmise selon deux versions : Śatapatha-Brāhmaṇa X 6,3 et Chāndogya-Upaniṣad III.14. Jusqu'à présent, on a considéré qu'il n'y avait pas de différence essentielle entre ces deux leçons. En fait, un examen précis des textes montre que les deux versions reflètent des intentions absolument différentes, dues à la distinction de genre littéraire entre Brāhmaṇa et Upaniṣad.

L'enseignement du ŚB occupe un chapitre à l'intérieur du livre X, livre de l'Agnirahasya ([enseignement] secret sur le rituel de l'Agni[cayana]), et il a pour objectif de donner une nouvelle signification à la figurine d'or (*púruṣa-*) qui est placée au niveau inférieur de l'autel du feu en forme de faucon, au centre (*ātmán-*) de son torse. Le théologien Śāṇḍilya est justement l'autorité pour le rite de l'Agnicayana dans le ŚB.

L'auteur de la ChU avait connaissance de la formulation de cet Agnirahasya, et la transforma adroitement en une nouvelle doctrine sur l'Ātman et le Brahman, selon le genre upaniṣadique.

En conclusion de cette étude, une hypothèse est présentée pour expliquer le mot bizarre *jalān* apparaissant dans la ChU, à partir d'une corruption dans la transmission du texte.

Korrektur zu

Toshifumi Gotō, Zur Lehre Śāṇḍilyas —Zwischen Brāhmaṇa und Upaniṣad—

Langue, style et structure dans le monde indien. Centenaire de Louis Renou
1996 [7.1997] pp. 71–89

p.71 n.3	Z.2	Vedismus und Brahmanismus	→	*kursiv*
p.72 n.4	Z.3	(1970 ~), ^{2}1980	→	(1970 ~)^{2}1980
	Z.7	Vadenkar	→	Vadekar
	Z.10	Ed.BI	→	Ed.Bibl.Ind.
p.74 n.14	Z.4f.	Verweis auf Fujii jetzt: *Fs.Imanishi* (1996) 825 n.63		
	Z.7	Romanized Text of the Sanskrit Manuscripts	→	*kursiv*
p.75 n.19	Z.3	ŚBK	→	*kursiv*
	Z.5	AiG	→	*kursiv*
		yajuruveda	→	*yajuruvēda*
p.76	Z.12	[1]Man möge	→	"[1]Man möge
p.79 n.31	Z.2	*-ka-* Suffiix	→	*-ka-*Suffiix
p.80 n.32	am Ende zu ergänzen:	Vgl. ferner AB VII 15,2–ŚāṅkhŚrSū XV 19^{v} (Śunaḥśepa-Legende)		
9.82 n.38	Z.4	Deussen	→	Deußen
p.83 n.39	Z.7	Neumondopfer	→	Neumondsopfer
p.84 n.43		AiG	→	*kursiv*
p.85	Z.5	*paśavo*	→	*paśávo*
	Z.15	Caland AcOr	→	Caland, *AcOr*
p.86	Z.1	Anm.6	→	Anm.5
p.87		Abkürzungen u. ChU: statt Anm.6	→	Anm.4
		u. PW lies: O. Böhtlingk–R. Roth, 1855–1875		
p.88		Fig.8	→	Fig.7
		Fig.7	→	Fig.8

p.89 Résumé Z.13 au centre (*ātman-*) de son torse. → au centre de son torse (*ātman-*).

Statt *bráhman-* (p.76 Z.12, p.77 Z.3.6.10.12, p.84 n.42 Z. 2 v.u.) wäre *bráhmaṇ-* schöner.

Zusatz zu p.87 n.48:

Besonders wichtig für die Śāradā-Schrift sind die Handschriften, die ab 609 n.Chr. in Hōryūji (Japan) aufbewahrt sind: G. BÜHLER, Pareographical Remarks on the Horiuji Palm-Leaf MSS.: in F. MAX MÜLLER & B. NANJO, *The Ancient Palm Leaves.* Anecdota Oxoniensia, Aryan Series I,3, Appendix, pp.61ff.

—Die Gelegenheit, eine Korrektur zu lesen, wurde dem Verfasser nicht gegeben.—